



Кимеева Т. И. Интерпретация и реконструкция традиционной обрядности с позиции семиотического подхода (на примере шорского обряда шачыг) / Т. И. Кимеева, П. В. Абрамова, А. А. Насонов // Научный диалог. — 2021. — № 6. — С. 361—377. — DOI: 10.24224/2227-1295-2021-6-361-377.

Kimeeva, T. I., Abramova, P. V., Nasonov, A. A. (2021). Interpretation and Reconstruction of Traditional Rituals on Semiotic Approach (Shor Rite 'Shachig'). *Nauchnyi dialog*, 6: 361-377. DOI: 10.24224/2227-1295-2021-6-361-377. (In Russ.).



Журнал включен в Перечень ВАК

DOI: 10.24224/2227-1295-2021-6-361-377

## Интерпретация и реконструкция традиционной обрядности с позиции семиотического подхода (на примере шорского обряда шачыг)

**Кимеева Татьяна Ивановна**  
orcid.org/0000-0002-6036-4418  
доктор культурологии, доцент  
tat-kimeeva@mail.ru

**Абрамова Полина Валерьевна**  
orcid.org/0000-0003-2558-4500  
кандидат культурологии  
polinavabramova@gmail.com

**Насонов Александр Александрович**  
orcid.org/0000-0002-3037-6434  
ResearcherID U-8012-2017  
кандидат исторических наук, доцент  
nas.kemgik@gmail.com

Кемеровский государственный  
институт культуры  
(Кемерово, Россия)

## Interpretation and Reconstruction of Traditional Rituals on Semiotic Approach (Shor Rite 'Shachig')

**Tatiana I. Kimeeva**  
orcid.org/0000-0002-6036-4418  
Doctor of Cultural Studies  
Associate Professor  
tat-kimeeva@mail.ru

**Polina V. Abramova**  
orcid.org/0000-0003-2558-4500  
PhD in Cultural Studies  
polinavabramova@gmail.com

**Alexander A. Nasonov**  
orcid.org/0000-0002-3037-6434  
ResearcherID U-8012-2017  
PhD in History, Associate Professor  
nas.kemgik@gmail.com

Kemerovo State  
University of Culture  
(Kemerovo, Russia)

© Кимеева Т. И., Абрамова П. В., Насонов А. А., 2021

## ОРИГИНАЛЬНЫЕ СТАТЬИ

**Аннотация:**

Обосновывается положение, согласно которому сохранение обряда как объекта этнокультурного наследия в современных условиях возможно через приведение его в музейное состояние. Утверждается, что этот процесс должен базироваться на фиксации обряда в период его бытования в естественной социокультурной среде, результаты которой были отражены в полевых дневниках этнографов, хранящихся в музейных архивах. Авторы указывают на основное отличие «наследника традиции» от «носителя традиции», заключающееся во фрагментарности и дискретности имеющегося у последнего сведений, недостаточных для воссоздания комплексного образа традиционного обряда. Потенциал предложенной методики интерпретации и реконструкции традиционной обрядности раскрывается на примере шорского обряда шачыг. Авторы анализируют современные национально-общественные вариации интерпретации этнографических сведений об обряде первой трети XX века. Показано, что поверхностная обработка информации, содержащейся в источниках, и неверная расшифровки кодов приводит к трансформации описаний всех элементов и вещественной составляющей обряда. В качестве научно обоснованной альтернативы предлагаются реконструкция и интерпретация данного обряда с позиции семиотического подхода, базирующиеся на комплексном анализе всех его элементов (акциональных, вербальных, предметных) и учитывающие темпоральную и локальную характеристики.

**Ключевые слова:**

традиционная культура; традиционная обрядность; семиотический подход; интерпретация; реконструкция; семантика обряда; трансляция наследия; шорцы.

## ORIGINAL ARTICLES

**Abstract:**

The position is substantiated according to which the preservation of the rite as an object of ethnocultural heritage in modern conditions is possible through bringing it into a museum state. It is argued that this process should be based on the fixation of the rite during the period of its existence in the natural socio-cultural environment, the results of which were reflected in the field diaries of ethnographers stored in museum archives. The authors point to the main difference between the “inheritor of tradition” and the “bearer of tradition”, which is the fragmentation and discreteness of the information available to the latter, which is insufficient to recreate the complex image of the traditional rite. The potential of the proposed methodology for interpreting and reconstructing traditional rituals is revealed on the example of the Shor rite ‘Shachig’. The authors analyze modern national-social variations in the interpretation of ethnographic information about the rite of the first third of the XX century. It is shown that the superficial processing of the information contained in the sources and the incorrect decoding of the codes leads to the transformation of the descriptions of all elements and the material component of the rite. As a scientifically grounded alternative, reconstruction and interpretation of this rite from the standpoint of a semiotic approach is proposed, based on a comprehensive analysis of all its elements (actional, verbal, objective) and considering temporal and local characteristics.

**Key words:**

traditional culture; traditional rituals; semiotic approach; interpretation; reconstruction; the semantics of the rite; broadcasting heritage; Shors.



УДК 392(571.17)

## **Интерпретация и реконструкция традиционной обрядности с позиции семиотического подхода (на примере шорского обряда шачыг)**

© Кимеева Т. И., Абрамова П. В., Насонов А. А., 2021

### **1. Введение**

Исчезновение объектов традиционной культуры в среде бытования является одной из актуальных проблем развития современного социокультурного пространства. Этот процесс на сегодняшний день усугубляется тем, что данные объекты востребованы представителями коренных этносов, однако приобщение к искаженным, а не исторически существовавшим образцам приводит к утрате подлинных смыслов и в итоге их подмене псевдотрадициями. Данное противоречие нивелирует культурное разнообразие, препятствует сохранению национальной самобытности и, следовательно, способствует неэффективности реализации государственного курса развития национально-культурных автономий как формы трансляции этнокультурного наследия.

Помимо практических аспектов, данная проблема имеет научное измерение. Описанные обстоятельства трансляции этнокультурного наследия могут расцениваться как недостаточная изученность возможностей интерпретации и реконструкции объектов традиционной культуры, а следовательно, как мотивация исследователей к поиску новых научно обоснованных методов. В связи с этим целью статьи является обоснование теоретических основ и выявление возможностей интерпретации и реконструкции традиционной обрядности с позиций семиотического подхода.

### **2. Теоретические аспекты проблемы реконструкции традиционной обрядности**

В отечественном гуманитарном знании проблематика семиотики относительно традиционной обрядности рассматривалась советскими и позже российскими этнографами. Научные разработки в данной области базируются на ряде положений семиотики теоретиков мировой философской мысли XX века. Тезис относительно оформления культурного явления в виде знака и символа обозначен Э. Кассирером, определение своеобразного смысла которого возможно через анализ духовной структуры [Кассирер, 2002, с. 11]. Теоретическое обоснование коммуникативного акта как первоэлемента семиотического анализа предложено Ф. де Соссюром [Сос-



сюр, 1999, с. 348]. Суждения о знаке как первоэлементе семиотического образования, наделенном материальными качествами, принадлежащими «ему самому по себе», представлены в трудах Ч. С. Пирса и Ч. У. Морриса [Пирс, 2000, с. 27]. В том же ключе рассуждает о семиотике У. Эко, по мнению которого, в статус знака объект может быть возведен исключительно в процессе семиотической практики, так как определяющую роль в семиотике играет прагматический аспект коммуникации, в котором значительное место отводится интерпретации задействованных в нем объектов [Эко, 1998, с. 24].

Семиотический подход к исследованию одного из базовых элементов традиционной культуры применен отечественным этнографом Ю. В. Бромлеем, полагавшим, что прочтение знаков и значений в структуре традиционной культуры предоставляет возможность воссоздания «картины мира» [Бромлей, 1973, с. 60]. Следует отметить, что в научной дискуссии относительно традиционной обрядности, развернувшейся на страницах журнала «Советская этнография», С. А. Арутюновым акцентировалось внимание на значимости обряда, взаимосвязи в его структуре стереотипизованных форм поведения с практической деятельностью представителей этноса, что отличает его от ритуала, объемлющего несколько иные формы поведения, имеющие не практическое, а символическое значение [Арутюнов, 1981, с. 97]. На способность этноса к выработке единого условного «языка» как системы определенных взаимосвязанных значений, обозначений, символов и др., обеспечивающих коммуникативность культуры, традицию, указывал К. В. Чистов [Чистов, 1981, с. 107].

Рассматривая культуру как семиотическую систему, Ю. М. Лотман ввел универсальное понятие «текста культуры», осознание которого возможно при определении смысла заложенной в информационных полях музейного предмета информации, то есть «прочтении культурного кода», когда явление культуры понимается как «совокупность текстов или сложно построенный текст» [Лотман, 1992, с. 135]. Введенное Ю. М. Лотманом понятие «семиосфера» представляет собой собственно интерпретацию культурного пространства, в котором происходит реализация процессов коммуникации.

Семиосфера традиционного культового обряда, в соответствии с трактовкой данного термина Ю. М. Лотманом, может быть представлена как некоторый единый мир с организованной структурой составляющих его обрядовых актов, действий, вербального кода, овеществленных компонентов [Окладникова, 2006, с. 84]. В структуре семиосферы обряда заключены подлежащие интерпретации смыслы. С раскрытием смыслов связаны понятия «знак» и «культурный код». «Знак» в широком смысле принято

понимать как определенное явление или материальный объект, каждому из которых при определенных условиях соответствует конкретное «значение», представляющее собой «культурный код».

Для анализа традиционного обряда как семиотического образования представляют интерес труды А. К. Байбурина, акцентирующего внимание на том, что для обряда как многозначного и синкретического явления характерен целый набор кодов, различающихся планом выражения, среди которых, что важно для визуальной семиотики, им выделены предметный и вещевой коды [Байбурин и др., 1998, с. 245—246].

С. Т. Махлина характеризует «код» как совокупность знаков и систему определенных правил, при помощи которых закодированная в знаках информация, может храниться, обрабатываться, передаваться. При этом «...всякий код представляет собой систему закономерных связей между несущими информацию элементами плана выражения и передаваемыми с их помощью элементами плана содержания» [Махлина, 2013, с. 35—36]. А. Н. Балаш считает, что избранные из предметной среды вещи при контакте с ними человека обладают способностью формировать вокруг себя свою семиосферу при условии раскрытия их знаковой природы [Балаш, 2013, с. 22].

В начале XX века был сделан акцент на теоретическое обоснование визуальной семиотики. Ф. де Соссюром был намечен ориентир на визуальную коммуникацию при обосновании положений семиотики. Он полагал, что включение в пространство семиосферы овеществленных компонентов расширяет ее сферу [Соссюр, 1999, с. 311]. В середине XX века Ю. М. Лотманом предложено семиотическое определение визуализации, связанное с творческим отображением мира с помощью искусства, с превращением в иконические (зрелищные) знаки его образов, с раскрытием значений этих образов [Лотман, 1973, с. 11]. В XXI веке визуальная семиотика как часть общей семиотики становится объектом внимания следующего поколения философов и культурологов. А. А. Жигарева обосновывает причину обращения исследователей к визуальным проявлениям в культуре развитием «символического восприятия человека» [Жигарева, 2011, с. 273].

Вышесказанное позволяет применить методику визуальной семиотики к исследованию обряда — объекта этнокультурного наследия, структура которого основана на мифологической семантике. По мнению исследователя русских магических обрядов В. Ф. Филатовой, структура обрядов в целом является четко организованной, ее элементы взаимосвязаны и взаимозависимы, что обосновано их функционированием внутри обрядовой семиосферы. При анализе обрядов необходимо учитывать их связь «с общезыковой знаковой системой, с текстами вторичной моделирующей

системы (мифологией, этикетом, народным эпосом, народной лирикой и т. п.)). Причем «...смыслы, содержащиеся в них, перетекают из одной сферы в другую, из одного жанра в другой, дополняя, обогащая друг друга и образуя единое смысловое поле» [Филатова, 2012, с. 75].

Примечательно, что в этом контексте с конца 1970-х годов в отечественном музееведении определяются направления в изучении объектов этнокультурного наследия в рамках семиотического подхода. Исследуется коммуникативная функция музейного предмета в экспозиции и собственно его аксиологическая сторона. Значительный вклад в раскрытие семиотической природы музейного предмета внесен Н. А. Никишиным, который рассматривал его как «знак» — элемент знаковой системы (музейной экспозиции, образующей особую упорядоченную знаковую систему) [Никишин, 1989, с. 11]. А. К. Байбурин отмечал, что включенной в музейное собрание вещи, вырванной из реального контекста и получившей статус «знака», «предписано» демонстрировать свои семиотические возможности в зависимости от толкования значений интерпретантом [Байбурин, 2004, с. 81].

Исследование обряда должно предусматривать включение в его структуру овеществленных компонентов и их интерпретацию на основе научной методики. Перспективным направлением может считаться герменевтика, ориентированная на интерпретацию религиозных практик в целом и обряда, в частности. Герменевтика как искусство толкования основывается на философской теории интерпретации литературных текстов. Естественно, что толкование допускает определенный процент субъективности и отступление от традиционного стереотипа. С 1990-х годов по настоящее время намеченные направления в исследовании коммуникативной функции музейного предмета и его семиотической интерпретации развивались в рамках отечественного музееведения, хотя ориентир на его визуальное исследование только обозначился. В настоящее время обоснована методика семиотической интерпретации музейных предметов с акцентом на его визуальное исследование [Кимеева, 2019, с. 195].

Область научных исследований семиотики, включающая изучение знаков и знаковых систем, которые способны хранить и передавать информацию, охватывает в данном случае и сферу смыслового значения различных элементов обряда — семантику предметов и ритуалов.

### **3. Проблемы трансляции и интерпретации традиционной обрядности**

Обряд в условиях функционирования в среде бытования ориентировался на регулирование внутриэтнических связей, способствуя воспроизводству этнической специфики и трансляции культурного опыта. Содержательная сторона обряда базировалась на традиционной мифологии,

элементы которой воплощались в визуальных образах и трактовались вербально, образуя в комплексе определенную знаковую систему.

В связи с утратой функции воспроизводства в среде бытования обряд приобрел статус исчезающего объекта нематериального культурного наследия, в связи с чем возникает проблема его сохранения как уникального явления традиционной культуры. Предотвращению полной утраты обрядовых традиций, которые подвержены этому в большей степени, чем материальные объекты, может способствовать их актуализация музейными средствами. В свою очередь последняя подразумевает приведение объекта культурного наследия в музейное состояние, то есть музеефикацию. При этом необходима опора на фиксацию обряда в период его бытования в естественной социокультурной среде, результаты которой, сохраняемые в музеях в виде записей в полевых дневниках и пр., должны учитываться при его интерпретации в условиях современности.

Причиной преобладания данного метода является не только утрата большинства традиций в среде бытования, но и отсутствие носителей этих традиций. Принципиальным моментом при актуализации традиционной обрядности является разграничение понятий «носитель традиции» и «наследник традиции». «Наследник» принципиально отличается от «носителя» тем, что он не осуществляет передачу традиции, для него традиционные знания не представляют непреложной ценности, каковой они являются для носителя. Наличие наследников традиции не способствует ее сохранению. Сведения, которыми обладают наследники традиции, как правило, фрагментарны, дискретны и недостаточны для воссоздания комплексного образа традиционного обряда. В публикациях этнографов и культурологов, исследующих региональное этнокультурное наследие Притомья, отмечаются две тенденции презентации обряда: интерпретация без опоры на фиксацию обряда в естественной социокультурной среде и некорректная интерпретация зафиксированных в период бытования традиции данных [Кимеев, 2018, с. 208].

Утраченный объект культурного наследия может быть актуализирован единственным способом: на основе зафиксированных ранее, когда объект еще функционировал в среде бытования, материалах, осуществляется интерпретация, а затем реконструкция обряда. Именно в рамках визуальной семиотики возможно наиболее полно и корректно воссоздать такой объект культурного наследия, как обряд, имеющий знаковую природу. При этом важен комплексный подход: исследование материальной, акциональной, вербальной сторон обряда на основе всех имеющихся видов источников: письменных, вещественных, фото- и изобразительных источников. Каждая из обозначенных сторон обряда интерпретируется как с формальной,

так и с содержательной стороны. На основе полученных результатов может быть осуществлена реконструкция обряда.

В этом контексте стоит разграничить понятия «традиция», «неотрадиция» и «псевдотрадиция». Традиция транслируется от поколения к поколению в естественной социокультурной среде, воспроизводится иррационально, без реальной мотивации, является непреложной ценностью. Неотрадиция транслируется на базе социокультурных институтов, создается с целью формирования этнокультурной идентичности, но, в отличие от псевдотрадиции, на основе подлинной традиции.

Таким образом, исследование обряда в рамках семиотического подхода предполагает изучение всех его элементов с ориентацией на их семиотическое единство. На основе герменевтического подхода осуществляется толкование смыслов, заключенных как в овеществленных компонентах обряда, так и в действиях, вербальных формах, неразрывно связанных с ними, а также исследование смыслов, которыми наделяются место и время проведения ритуала. На основе проведенного исследования обряд может быть реконструирован, а уже после этого осуществлена его актуализация. В противном случае может иметь место некорректная интерпретация традиционного обряда.

#### **4. Этнографическая фиксация и особенности национально-общественной интерпретации шорского обряда шачыг**

Интерпретация объектов наследия в рамках семиотического подхода может быть рассмотрена на примере шорского обряда шачыг. По данным этнографов, последний раз он проводился в 30-х годах XX века. На сегодняшний день этот обряд полностью утрачен в среде бытования, сведения о нем хранятся в собраниях Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) Российской академии наук (РАН) и Новокузнецкого краеведческого музея (НКМ). Имеются фрагментарные сведения об обряде в записях В. И. Вербицкого и В. В. Радлова. В коллекции Кунсткамеры хранятся предметы, связанные с обрядом. Архив НКМ располагает зарисовками и описанием К. Евреинова, иллюстрирующими ритуальную атрибутику и место проведения обряда [Евреинов, 1935, л. 1]. Наиболее полное описание обряда представлено в полевых дневниках Н. П. Дыренковой, которая в 1927 году в ходе экспедиции исследовала обряд весеннего жертвоприношения шачыг (шачыл) у шорцев, проживавших на юге Западной Сибири в улусах по рекам Мрассу и Кондоме. Обряд совершался во время ледохода. Для его проведения выбиралось место на крутом берегу реки, каждая семья готовила жертвенный напиток — настойку из ячменя абырку. Затем мужчины рода собирались на ритуальном месте, каждый

приносил с собой берестяной сосуд с абырткой. Молодой представитель рода, предварительно собравший со всех мужчин перья глухаря, а с женщин — ленты чалама, связывал из них гирлянду и перевозил ее на другой берег реки. Там гирлянда привязывалась на березу. На другом берегу реки мужчины, принесшие абыртку в туесах, выставляли их в ряд, сливая из каждого ритуальный напиток в один жертвенный сосуд. После этого старший в роду или шаман осуществлял моление духам, которое заключалось в том, что все представители рода ходили по ходу солнца по кругу, обращаясь во время движения ко всем горам и рекам, испрашивая обилия рыбы и зверя, удачи на охотничьем промысле, при перечислении каждой из гор или рек все присутствующие выкрикивали: «Шок». Старший в роду кропил духам из ритуальной чаши. Моление завершалось гаданием — подбрасыванием чаши вверх. По характеру падения чаши определяли, каким будет следующий год. Если она опрокидывалась вверх дном, то предстоял удачный год, жертвы духам было достаточно, падение дном вниз сулило неудачу в промысле, духи требовали еще жертву. Во время подбрасывания чаши, пока та не упала на землю, все присутствующие должны были поднять с земли предварительно разбросанные кусочки бересты кастак, обозначающие долю на счастье. Кастак хранили весь год в укромном месте дома [Дыренкова, 2012, с. 189—193].

Обряд не привлекал внимание исследователей и представителей этнокультурных центров до начала XXI века. За период, отделяющий момент фиксации обряда от современности, в памяти представителей этноса и их потомков он был полностью утрачен. Это иллюстрируют результаты экспедиций 1980—2000 годов, проводимых этнографами Кемеровского государственного университета под руководством В. М. Кимеева. В 2002 году в рамках общей тенденции возрастающего интереса к традиционной культуре представителями шорских национальных объединений решено было возродить обряд в виде традиционного праздника, получившего название Чыл-пажы (Чал-пажи). Он стал проводиться сначала в г. Новокузнецке, а затем в историко-культурном и природном музее-заповеднике «Томская Писаница». Н. М. Печениной, Л. А. Тенешевой была издана брошюра, где содержалось описание праздника и процесса его ревитализации. После этого праздник вошел в программу ежегодных мероприятий «Томской Писаницы», получил распространение в других музеях и этнокультурных центрах Кемеровской области. Согласно описанию, во время праздника разжигались три костра в соответствии со сторонами света. Маленький «черный» костер в виде колодца — на западе, большой — на востоке, а также один костер для приготовления пицци (сторона света не указана). Обряд проводился на заходе солнца. Участники обряда становились

вокруг костра и говорили моление духам (фрагмент текста, зафиксированный Н. П. Дырнковой). Для обряда также готовились ленты чалама синего, желтого, белого и черного цветов. Для каждого цвета было придумано свое значение: небо, солнце, все светлое и все плохое, соответственно. «Плохая» черная лента завязывалась узлами и сжигалась в «черном» костре. После этого костер нужно было «закрыть», обойдя его три раза против солнца. Затем остальные ленты повязывались на березу, при этом загадывались желания [Печенина и др., 2012, с. 6—8].

Анализ проведенных мероприятий и описания обряда, приведенного в брошюре, позволяет сделать вывод, что с традиционным обрядом, зафиксированным этнографами, он практически не имеет ничего общего. А схожие элементы наделяются совершенно иным значением. На наш взгляд, это обусловлено тем, что на первоначальном этапе реконструкции утраченного объекта этнокультурного наследия имели место серьезные упущения. И, прежде всего, неправильно истолкована семантика ключевых элементов обряда. В брошюре отмечается, что обряд восстановлен на основе сведений, полученных от информаторов. Однако список информаторов и экспертов вызывает вопросы. Он состоит всего из десяти человек, а представитель самого преклонного возраста в данном списке 1932 года рождения. Соответственно, он родился уже после того, как обряд перестал функционировать в среде бытования. Можно допустить, что информация об обряде была получена им от старших членов сообщества. Таким образом, данный респондент является наследником традиции, что влечет указанные выше трудности при использовании информации, полученной в результате его опроса, для интерпретации и реконструкции обряда. В данном случае сведения настолько фрагментарны, что вряд ли могут стать исчерпывающей основой для реконструкции. Остальные респонденты родились настолько поздно, что их привлечение в качестве информаторов следует поставить под сомнение. Кроме того, авторы брошюры ссылаются на этнографов, зафиксировавших обряд (Н. П. Дырнкову, К. А. Евреинову), но при воссоздании обрядовых действий и интерпретации их семантики ссылки на материалы указанных исследователей отсутствуют.

## **5. Научные интерпретация и реконструкция шорского обряда шачыг с позиции семиотического подхода**

Значимость исследования обряда, утраченного в среде бытования, определяется недостаточной изученностью данного объекта этнокультурного наследия и одновременно востребованностью его культурологических проекций для презентации в рамках региональной культуры и музейной деятельности. Актуализация обряда, включение его в современную со-

циокультурную среду предполагает его реконструкцию на основе данных фиксации и презентацию. В музееведческих исследованиях используется дефиниция «репрезентация», то есть «опосредованное, «вторичное» представление первообраза и образа, идеальных и материальных объектов, их свойств, отношений и процессов» [Энциклопедия ..., 2009].

При актуализации элементы обряда должны воспроизводиться на основе исследования подлинных источников как взаимосвязанное целое ключевых актов, образующий непосредственно обряд. В семиотическом плане обряд должен быть проанализирован как совокупность культурных кодов. Любая актуализация полностью утраченного в среде бытования объекта предполагает его реконструкцию. Реконструкция же может осуществлять только на подлинных источниках (в данном случае — материалах музейных собраний). Обряд представляет собой единство акциональной, вербальной, предметной составляющей, кроме того, он приурочен к определенному времени и привязан к месту. Каждый элемент имеет сакральное значение.

Любой ритуал всегда связан с определенным предметным комплексом. Этнографы, фиксируя обряд, как правило, стараются сохранить предметы, с ним связанные, и включить их в фонды музея. При реконструкции обряда информация, извлеченная из данных предметов, помогает воссоздать его структуру и семантику. Музейные предметы в этом случае рассматриваются как знаки, имеющие семиотический статус и содержащие в себе множество символических значений, раскрываемых посредством применения метода интерпретации. Каждый предмет, который представлен в обряде, также наделяется ритуальным значением. В обряде могут использоваться как предметы, изготовленные специально для ритуала, так и утилитарные предметы, наделяемые особым значением. Например, во время обряда шачыг использовались тuesa и чаша, которые применялись исключительно в данном ритуале. В остальное время они хранились отдельно от остальной утвари [Евреинов, 1935, л. 1]. Атрибутика, заключающая в себе ритуальное значение, представлена в обряде шачыг гирляндой чалаба из лент и перьев глухарей.

Действия, совершаемые во время обряда, не имеют утилитарного значения, более того, с практической точки зрения они бесполезны, но символичны. Вместе с тем характер совершения действия также значим с точки зрения семантики. В шорском обряде шачыг выделяются следующие акты: приготовление жертвенного напитка абыртка для всех представителей рода в большом тuese (из корней кандыка или ячменя каждая семья готовила напиток и сливала в общий сосуд); связывание родовой культовой гирлянды чалаба (из собранных с каждого члена рода предметов: перьев глухарей —



с мужчин, лоскутных лент — с женщин); перевозка молодым представителем рода гирлянды на противоположный ритуальному месту берег реки и развешивание ее на избранной березе; кормление духов природы старшим в роду (кропление абырткой из чашки берестяной ложкой в процессе движения участников с востока по ходу солнца); гадание с ритуальной чашей (по ее падению дном вверх или наоборот определяли, каким будет год); заполучение удачи на текущий год (сбор предварительно разбросанных в месте проведения обряда кусочков бересты кастак) [Дыренкова, 2012, с. 158, 161—179]. Семиотический подход подразумевает интерпретацию смыслов каждого обрядового акта, и, по замечанию Т. И. Гавриловой, «реконструкция смысла подразумевает поиск не единого назначения символа, а некоторого возможного ряда таких назначений» [Гаврилова, 2016, с. 17].

В данном контексте может быть и истолкована жертва духам в виде гирлянды чалаба из перьев глухаря и лент. Перья глухаря передают мужчины, они могут трактоваться как убитые на охоте животные. Подвешивая чалаба на крону березы, участники обряда как бы возносят ее в небесный мир, а значит — все взятое у природы возвращается ей. Ленты же чалаба, которые дают женщины, — вотивный дар. Жертва духам очень часто в культуре коренных народов Сибири приносится именно в виде лоскутов ткани. Движение вокруг березы осуществляется с востока на запад. Это также символично. Восток — начало года, запад — его конец.

Вербальная сторона также символична, она связана с совершаемыми действиями и с используемыми во время обряда предметами. Во-первых, название праздника прямо указывает на его значение. «Это родовое моление горам и водам (тагларга сугларга) носило название “шачыл” — букв. кропление (от “шач” — разбрасывать, кропить, брызгать, рассыпать, делать возлияния)» [Дыренкова, 1940, с. 439, 341]. Ритуальные тексты также ориентированы на то, чтобы попросить у духов благополучия, задоблив их принесенной жертвой.

Обряд привязан к определенному локусу. Шачыг совершался на берегу реки, напротив горы, у подножия которой росли березы. Каждая составляющая здесь значима. Так как обряд направлен на почитание духов гор-рек, то выбор места логичен. Береза, с одной стороны, неразрывно связана с горой, с другой стороны, может быть истолкована как символ мироздания, триединая модель мирового пространства. Неслучайно ленту чалаба привязывают к кроне березы, так как это олицетворение верхнего мира [Дьяконова, 2001]. Во время моления представитель рода также обращается к духам верхнего мира, обходя березу. И приносимая жертва предназначается духам, обитающим там. Выливание же на корни березы

остатков жертвенной браги в конце ритуала символизирует жертву духам нижнего, подземного мира.

Обряд проводится весной, когда заканчивается ледоход, что символизирует начало нового года, пробуждение природы. Однако сезонная привязка обрядов обычно обоснована традиционными занятиями. У шорцев таковые — охота и собирательство. Отсчет нового года начинается именно с весны, это можно объяснить тем, что весь предыдущий год человек пользовался благами природы (собственно дарами духов тех самых гор-рек), теперь же по окончании сезона охоты после того, как все дары он у природы забрал, необходимо задобрить духов, чтоб они были благосклонны и в следующем году.

В случае организации праздника Чыл-пажы в результате поверхностной обработки информации, содержащейся в источниках, и, как следствие, неверной расшифровки кодов, заключенных в обрядовых действиях и его предметной составляющей, произошла трансформация всех обрядовых действий и вещественной составляющей обряда. В нем появился костер как символ очищения, хотя ни в одном из дошедших до наших дней описаниях этнографами обряда подобных сведений нет. Это вполне логично, так как воздается жертва духам гор-рек посредством кропления абырткой, дух огня на данном празднике не почитается. Вотивная жертва — лента чалаба — также превратилась в атрибут очищения: на черных лентах завязывают узлы, символизирующие грехи, а после ленты сжигаются в костре. Причем бросание лент в костер символизирует именно их уничтожение, а не принесение жертвы духам. Появление такого атрибута обряда, как костер, сместило семантику с почитания духов гор-рек на почитание духа огня.

Все обрядовые акты, зафиксированные этнографами, из обряда исчезли, так как не соответствовали сконструированной заново семантике. Изменилось даже название обряда. Из шачыг он стал *Чыл-пажы*, что означает «голова года». Само словосочетание, положенное в основу нового названия праздника, встречается в культовых текстах, зафиксированных Н. П. Дыренковой, но в контексте оно указывает лишь на темпоральную отнесенность. Однако фрагмент вербальной составляющей данного обряда, относящегося к весеннему циклу и семантически восходящего к ситуации «старения» мира и необходимости его «обновления», был извлечен из обрядового контекста. Чыл-пажы сегодня повсеместно празднуется в Кемеровской области и Республике Хакассия, хотя никем из этнографов никогда не фиксировался. Из текста шаманского камлания, зафиксированного Н. П. Дыренковой, преодолевшей для изучения обряда шачыг километры непроходимой весенней дороги по тайге, современными создателями

неотрадий был «вырван» фрагмент, завершающийся словами: «Чистое кропление мы совершаем; Голову года мы поднимаем».

Отметим также сезонную отнесенность обряда: он был приурочен к строго определенному времени — окончанию ледохода, когда духи гор и рек пробуждаются после зимы. В неотрадиционной трактовке праздник Чыл-пажы стал проводиться в день весеннего равноденствия и получил новую семантическую коннотацию — стал праздником нарожения новых лучей солнца.

На приведенном примере можно проследить, каким образом искажаемая интерпретация источников (или отсутствие их интерпретации) может привести к полной трансформации обряда при попытке его ревитализации. Поэтому в рамках семиотического подхода необходимо осуществить комплексный анализ всех элементов обряда (акциональных, вербальных, предметных), принимая во внимание их знаковую природу и используя комплекс источников, а также важно учесть темпоральную и локальную отнесенность,.

## 6. Заключение

Итак, в условиях исчезновения традиционной обрядности в среде бытования возрастает общественная и научная потребность в ее интерпретации и реконструкции на основе этнографических данных. В современных условиях обозначилось две вариации решения этой задачи. Одна из них предполагает вольную трактовку исторических сведений, что в итоге способствует появлению неотрадии и утверждению соответствующих ей форм презентации наследия в публичном пространстве. Другая вариация, опирающаяся на сохранившиеся в музейных собраниях данные фиксации обряда в период его бытования в естественной социокультурной среде, базируется на научных методологических подходах. В последнем случае особый акцент делается на работе исследователей с информацией, полученной от носителей традиции. Одним из результативных способов реализации научно обоснованной вариации выступает применение семиотического подхода. В этом ракурсе традиционный обряд воспринимается в качестве взаимосвязанного целого ключевых актов, совокупности культурных кодов. В этой связи интерпретация и реконструкция шорского обряда шачыг с позиции семиотического подхода подразумевает детальный анализ информации, извлеченной из музейных предметов, на основе которой воссоздается структура и семантика обряда. Особое значение имеют анализ акциональных, вербальных и предметных элементов, а также учет темпоральных и локальных характеристик.



## Источники и принятые сокращения

1. *Дыренкова Н. П.* Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы / Н. П. Дыренкова. — Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2012. — 408 с.
2. *Дыренкова Н. П.* Шорский фольклор / Н. П. Дыренкова. — Москва ; Ленинград : Издательство АН СССР, 1940. — 449 с.
3. *Еврешинов К. А.* Рукопись 1935 г. / К. А. Еврешинов // Архив Новокузнецкого краеведческого музея. Д. 6. Оп. 1. Л. 1.
5. *Печенина Н. М.* «Чал-пажи» — Новый год по-шорски. Праздник, который изгоняет вражду и дарит людям мир и любовь / Н. М. Печенина, Л. А. Тенешева. — Новокузнецк : СибЛогоТранс, 2012. — 20 с.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Арутюнов С. А.* Обычай, ритуал, традиция / С. А. Арутюнов // Советская этнография. — 1981. — № 2. — С. 97—99.
2. *Байбурин А. К.* Код(ы) и обряд(ы) / А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон // Кодовы словенских культур. — 1998. — № 3. — С. 239—257.
3. *Байбурин А. К.* Этнографический музей: семиотика и идеология / А. К. Байбурин // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. — 2004. — № 1 (33). — С. 81—86.
4. *Балаш А. Н.* Вещь в музее : размышления о судьбе «предмета музейного значения» / А. Н. Балаш // Вопросы музеологии. — 2013. — № 1 (7). — С. 19—24.
5. *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография / Ю. В. Бромлей. — Москва : Наука, 1973. — 285 с.
6. *Гаврилова Т. И.* К вопросу о семиотическом аспекте изучения и описания обрядов семейного цикла / Т. И. Гаврилова // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия Лингвистика и педагогика. — 2016. — № 1 (18). — С. 13—20.
7. *Дьяконова В. П.* О значении реки и воды в культуре тюркоязычных народов Саяно-Алтая [Электронный ресурс] / В. П. Дьяконова // Исторический ежегодник. Специальный выпуск. — Омск, 2001. — Режим доступа : [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025222-6/978-5-02-025222-6\\_04.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025222-6/978-5-02-025222-6_04.pdf) (дата обращения 11.02.2021).
8. *Жигарева А. А.* Концепции визуализации: становление, развитие и формы проявления / А. А. Жигарева // Научные проблемы гуманитарных исследований. — 2011. — № 7. — С. 273—281.
9. *Кассирер Э.* Философия символических форм. В 3 т. Т. 2 : Мифологическое мышление / Э. Кассирер ; пер. с нем. С. А. Ромашко. — Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002. — 280 с.
10. *Кимеев В. М.* Формирование обрядности шорцев под влиянием соседних народов — хакасов, алтайцев, русских сибиряков : ретроспектива и современность / В. М. Кимеев // Алтай — Западная Сибирь в XIX — начале XX вв.: население, хозяйство, культура : сборник статей. — Горно-Алтайск : Издательство БНУ РА НИИА им. С. С. Суразакова, 2018. — С. 207—212.
11. *Кимеева Т. И.* Семиотическая интерпретация музейных предметов как основа актуализации нематериального наследия в музее / Т. И. Кимеева // Мировые тренды и музейная практика в России : сборник статей Международной научной конференции. — Москва : Издательство РГГУ, 2019. — С. 195—202.
12. *Лотман Ю. М.* Семиотика кино и проблемы киноэстетики / Ю. М. Лотман. — Таллин : Ээсти Раамат, 1973. — 92 с.



13. *Лотман Ю. М.* Избранные статьи : в 3 т. Т. 1 : Статьи по семиотике и типологии культуры / Ю. М. Лотман. — Таллин : Александра, 1992. — 472 с.
14. *Махлина С. Т.* Семиотика — модный бренд в культуре / С. Т. Махлина // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. — 2013. — Т. 198. — С. 35—36.
15. *Никишин Н. А.* «Язык музея» как универсальная моделирующая система музейной деятельности / Н. А. Никишин // Музееведение. Проблемы культурной коммуникации в музейной деятельности : сборник статей. — Москва : Типография Смоленского облуправления издательств им. В. И. Смирнова, 1989. — С. 7—16.
16. *Окладникова Е. А.* Семиозис музейного предмета / Е. А. Окладникова // Радловские чтения — 2006 : тезисы докладов. — Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2006. — С. 73—91.
17. *Пирс Ч. С.* Начала прагматизма / Ч. С. Пирс ; пер. с англ. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина. — Санкт-Петербург : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ ; Алетейя, 2000. — 318 с.
18. *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр ; пер. с фр. С. В. Чистяковой. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1999. — 432 с.
19. *Филатова В. Ф.* О семиотическом описании магии / В. Ф. Филатова // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. — 2012. — № 8 (127). — С. 75—84.
20. *Чистов К. В.* Традиция, «традиционные общества» и проблема варьирования / К. В. Чистов // Советская этнография. — 1981. — № 2. — С. 105—107.
21. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко ; пер. с итал. А. Г. Погоняйло, В. Г. Резник. — Москва : Петрополис, 1998. — 432 с.
22. *Энциклопедия эпистемологии и философии науки* [Электронный ресурс] // Академик, сайт. — Москва : Канон+ ; Реабилитация, 2009. — Режим доступа : [https://epistemology\\_of\\_science.academic.ru/695/репрезентация](https://epistemology_of_science.academic.ru/695/репрезентация) (дата обращения 21.04.2021).

#### MATERIAL RESOURCES

- Dyrenkova, N. P. (1940). *Shor folklore*. Moscow; Leningrad: Publisher AN SSSR. 449 p.
- Dyrenkova, N. P. (2012). *Turks of Sayan-Altai. Articles and ethnographic materials*. St. Petersburg: MAE RAN. 408 p. (In Russ.).
- Evreinov, K. A. (1935). Manuscript 1935. In: *Archive of the Novokuznetsk Museum of Local Lore*. (In Russ.).
- Pechenina, N. M., Tenesheva, L. A. (2012). «Chal-pazhi» — *New Year in Shor style. A holiday that drives out enmity and gives people peace and love*. Novokuznetsk: SibLogo-Trans. 20 p. (In Russ.).

#### REFERENCES

- Arutyunov, S. A. (1981). Custom, ritual, tradition. *Sovetskaya etnografiya*, 2: 97—99. (In Russ.).
- Balash, A. N. (2013). A Thing in a Museum: Reflections on the Fate of a “Museum Object”. *The Problems of Museology*, 1 (7): 19—24. (In Russ.).
- Bayburin, A. K., Levinton, G. A. (1988). Code (s) and rite (s). In: *Kodovi slovenskikh kultura*, 3: 239—257. (In Russ.).



- Bayburin, A. K. (2004). Ethnographic Museum: semiotics and ideology. *Neprikosnovennyi zapas. Debaty o politike i kulture*, 1 (33): 81—86. (In Russ.).
- Bromley, Yu. V. (1973). *Ethnicity and ethnography*. Moscow: Nauka. 285 p. (In Russ.).
- Cassirer, E. (2002). *Philosophie der symbolischen Formen*. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga. 3/2. 280 p. (In Russ.).
- Chistov, K. V. (1981). Tradition, “traditional societies” and the problem of variation. *Sovetskaya etnografiya*, 2: 105—107. (In Russ.).
- D'yakonova, V. P. (2001). On the importance of the river and water in the culture of the Turkic-speaking peoples of the Sayano-Altai. In: *Historical Yearbook. Special issue*. Omsk. Available at: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025222-6/978-5-02-025222-6\\_04.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-025222-6/978-5-02-025222-6_04.pdf) (accessed 11.02.2021). (In Russ.).
- Eco, U. (1998). La struttura assente. *Introduzione alla ricerca semiologica*. Moscow: Petropolis. 432 p. (In Russ.).
- Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science. (2009). In: *Akademik*. Moscow: Kanon+; Reabilitatsiya. Available at: [https://epistemology\\_of\\_science.academic.ru/695/reprezentatsiya](https://epistemology_of_science.academic.ru/695/reprezentatsiya) (accessed 21.04.2021). (In Russ.).
- Filatova, V. F. (2012). About the semiotic description of magic. *Scientific news of the Belgorod state university. Series: Philosophy. Sociology. Laws*, 8 (127): 75—84. (In Russ.).
- Gavrilova, T. I. (2016). On the problem of the semiotic aspect in the study and description of family-cycle rites. *Proceedings of the Southwest state university. Series: Linguistics and pedagogics*, 1 (18): 13—20. (In Russ.).
- Kimeev, V. M. (2018). Formation of Shor rituals under the influence of neighboring peoples — Khakass, Altai, Russian Siberians: retrospective and modernity. In: *Altai — Western Siberia in the XIX — early XX centuries: population, economy, culture: collection of articles*. Gorno-Altaysk: Publisher BNU RA NIIA im. S. S. Surazakova. 207—212. (In Russ.).
- Kimeeva, T. I. (2019). Semiotic interpretation of museum objects as the basis for the actualization of intangible heritage in the museum. In: *World trends and museum practice in Russia: collection of articles of the International Scientific conference*. Moscow: Publisher RGGU. 195—202. (In Russ.).
- Lotman, Yu. M. (1973). *Semiotics of Cinema and Problems of Cinema Aesthetics*. Tallin: Eesti Raamat. 92 p. (In Russ.).
- Lotman, Yu. M. (1992). *Selected articles. Articles on semiotics and typology of culture*. Tallin: Aleksandra. 3/1. 472 p. (In Russ.).
- Makhlina, S. T. (2013). Semiotics — a modern brand in culture. In: *Proceedings of the St. Petersburg State University of Culture and Arts*. 198: 35—36. (In Russ.).
- Nikishin, N. A. (1989). “Museum language” as a universal modeling system of museum activities. In: *Museology. problems of cultural communication in museum activities: collection of articles*. Moscow. 7—16. (In Russ.).
- Okladnikova, E. A. (2006). Semiosis of a museum item. In: *Radlov readings — 2006: abstracts*. St. Petersburg: MAE RAN. 73—91. (In Russ.).
- Peirce, Ch. S. (2000). *Issues of pragmatism*. St. Petersburg: SPbGU; Aleteyya. 318 p. (In Russ.).
- Saussure, F. de. (1999). *Cows de linguistique generate*. Ekaterinburg: Ural University Publishing House. 432 p. (In Russ.).
- Zhigareva, A. A. (2011). Visualization concepts: formation, development and forms of manifestation. *Scientific problems of humanitarian research*, 7: 273—281.